Δαίμων, Revista de Filosofía, nº 15, 1997, 25-47

La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho*

JÜRGEN HABERMAS

Las constituciones modernas deben a las ideas del derecho racional el que los ciudadanos se agrupen a partir de su propia decisión en una comunidad de asociados jurídicos libres e iguales. La constitución pone en vigor precisamente aquellos derechos que los ciudadanos deben concederse recíprocamente, cuando quieren regular su vida en común en forma legítima con los medios del derecho positivo. Con ello son presupuestos los conceptos del derecho subjetivo y de la persona jurídica individual como titular de los derechos. El derecho moderno fundamenta por cierto relaciones de reconocimiento intersubjetivo sancionadas por el Estado, pero los derechos así deducidos aseguran la vulnerable integridad de cada uno de los sujetos de derechos en particular. En última instancia se trata de la protección de esas personas jurídicas individuales, incluso cuando la integridad del individuo —en el derecho no menos que en la moral— dependa de las estructuras intactas de relaciones de reconocimiento recíproco. ¿Puede justificar una teoría del derecho construida en forma individualista aquellas luchas por el reconocimiento, en las cuales aparentemente se trata de la articulación y afirmación de identidades colectivas?

Una constitución puede entenderse como un proyecto histórico, que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. En el estado democrático de derecho está doblemente codificado el ejercicio del poder político: debe poder entenderse a la vez como realización de un sistema de derecho la elaboración institucional de los problemas planteados y la mediación procedimentalmente regulada de los intereses correspondientes[1]. Pero en la arena política están frente a actores colectivos, que disputan sobre fines colectivos y sobre la distribución de bienes colectivos. Sólo frente al tribunal y en el discurso jurídico se trata directamente de derechos individuales exigibles judicialmente. El derecho vigente debe ser también interpretado en forma nueva en contextos cambiantes en vista de nuevas necesidades y diferentes coyunturas de intereses. Esa disputa en torno a la interpretación y realización de pretensiones no desempeñadas históricamente es una lucha por derechos legítimos, en la que de nuevo están involucrados actores colectivos, quienes oponen resistencia contra el irrespeto a su dignidad. En esa «lucha por el reconocimiento» se articulan experiencias colectivas de una integridad violada, como lo mostró recientemente A. Honneth[2]. ¿Pueden hacerse compatibles estos fenómenos con una teoría individualista del derecho?

Una respuesta afirmativa la insinúan las conquistas políticas del liberalismo y de la socialdemocracia, que resultaron de los movimientos de emancipación de la burguesía y del movimiento proletario en Europa. Ciertamente buscaron como meta los dos movimientos superar la privación

---

* Publicado en: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1997, pp. 237-276.

1 HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M. 1992, Kap III.

2 HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1992.

de derechos de los grupos subprivilegiados y con esto la división de la sociedad en clases sociales. Pero allí donde el reformismo social-liberal entró en acción se desarrolló la lucha contra la represión de colectivos, que fueron privados de iguales oportunidades de vida social, en la forma de una lucha por la universalización de los derechos civiles (del estado social). Tras la caída del socialismo de Estado no quedó más que esta perspectiva; —la masa de la población debió lograr la oportunidad de vivir con la justificada expectativa en su seguridad, justicia social y bienestar a través de que el status del trabajo asalariado dependiente se complementó con los derechos sociales y políticos de participación. Las desiguales condiciones sociales de vida de la sociedad capitalista deben ser compensadas por medio de una distribución justa de los bienes colectivos. Esa meta es conciliable en general con la teoría del derecho, porque se pueden distribuir los «bienes básicos» (en el sentido de Rawls) ya sea individualmente (dinero, tiempo libre y servicios) o utilizar en forma individual (como la infraestructura de los servicios de transportes, salud y educación) y por esto pudieron ser *concedidos* en la forma de derechos individuales a la prestación.

A primera vista la situación es sin embargo completamente diferente con las pretensiones de reconocimiento de las identidades colectivas y con las demandas de igualdad de derechos de las formas de vida culturales. Hoy en día luchan por estas pretensiones las feministas, las minorías en las sociedades multiculturales, pueblos que aspiran a su independencia nacional, y aquellas regiones otrora colonias que reclaman judicialmente en el escenario internacional la igualdad de condición de sus culturas. ¿No exige entonces el reconocimiento de formas de vida culturales y tradiciones que han sido *marginalizadas*, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la sociedad mundial dominada eurocéntricamente o por el Atlántico norte, unas garantías de status y supervivencia, en todo caso un tipo de derechos colectivos, que hacen estallar nuestra tradicional autocomprensión «liberal» del Estado democrático de derecho cortada sobre la idea de los derechos subjetivos?

A esta pregunta da Charles Taylor una respuesta diferenciada, la cual conduce a que esta discusión dé un gran paso[3]. Así lo muestran los comentarios publicados en este mismo libro, los cuales retan a sus pensamientos originales hacia la crítica. En los puntos esenciales Taylor permanece ambiguo. Distingue dos versiones del Estado democrático de derecho, a los que denomina liberalismo 1 y liberalismo 2. Esa denominación sugiere que la segunda variante del liberalismo, la cual favorece en su distinción, corrige solamente una comprensión inadecuada de los principios liberales. Sin embargo, si se mira la cosa más de cerca la versión de Taylor ataca esos principios en sí mismos y pone en cuestión el núcleo individualista de la autocomprensión moderna de la libertad.

«La política del reconocimiento» de Taylor

Indiscutible es la expresión de Amy Gutmann: «A un reconocimiento público completo le pertenecen dos formas de respeto: 1. Respeto por la inconfundible identidad de cada individuo, con independencia del sexo, raza o pertenencia étnica, y 2. respeto por todas aquellas formas de acción, prácticas, variedades de concepciones del mundo, las cuales gozan de un alto aprecio entre los miembros de grupos discriminados o con las cuales éstos se sienten estrechamente vinculados. A estos grupos pertenecen en los Estados Unidos las mujeres, los asiáticoamericanos, los afroameri-

3 TAYLOR, Ch.: *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princenton University Press, Princenton, 1992.

canos, los indígenas americanos y una variedad de otros grupos.»[4]. Lo mismo vale naturalmente para los obreros extranjeros y otros extranjeros en Alemania, los croatas en Serbia, los rusos en Ucrania, los kurdos en Turquía, los limitados físicos, los homosexuales, etc... Esta exigencia no apunta en primera línea a una igualación de las condiciones de vida sociales, sino a la protección de la integridad de las formas de vida y de las tradiciones, en las cuales pueden reconocerse los miembros de los grupos discriminados. Por cierto se vinculan en forma normal el no reconocimiento cultural con una pronunciada subprivilegiación social, por lo cual las dos se hacen acumulativamente más fuertes. Controvertible es la pregunta, si la exigencia (2) resulta de (1) —es decir del principio de igual respeto para cada individuo— o si esas dos exigencias deben entrar en colisión por lo menos en algunos casos.

Taylor parte de que el aseguramiento de las identidades colectivas entra en competencia con el derecho a las iguales libertades subjetivas —con el único y originario derecho humano en el sentido de Kant—, de tal manera que en caso de colisión se debe decidir sobre la primacía de la una o del otro. Al respecto habla la siguiente reflexión. Ya que (2) exige precisamente la consideración de las particularidades, de las cuales parece que (1) hace abstracción, debe entonces hacerse valer el principio de la igualdad de trato, en políticas que corran en dirección opuesta —de un lado, en una política de la consideración de las diferencias culturales, y de otro lado, en una política de la universalización de los derechos subjetivos. Una de estas políticas debe compensar el precio, que la otra exige en forma de un universalismo igualador. Taylor deletrea esta oposición en los conceptos teórico-morales de lo bueno y lo justo que como quisiera mostrar ha sido construida equivocadamente. Liberales del tipo de Rawls y Dworkin exigen un orden jurídico neutral éticamente, el cual debe asegurarle iguales oportunidades a todas las personas que sigan su propia concepción de vida buena. Por el contrario comunitaristas como Taylor y Walzer le cuestionan al derecho su neutralidad ética y esperan por esto del Estado de derecho también el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena en casos necesarios.

Taylor se refiere al ejemplo canadiense de las minorías francófonas que conforman la mayoría en la provincia de Quebec. Éstas reivindican para Quebec el derecho a conformar al interior del Estado una «sociedad de un tipo particular»; quieren asegurar allí la integridad de su forma de vida contra las culturas mayoritarias anglosajonas entre otras cosas, mediante reglas que le prohíban a la población de habla francesa y a los inmigrantes enviar a sus hijos a escuelas inglesas, a través de estipular que el francés sea el lenguaje de la comunicación en empresas con más de 50 trabajadores y de prescribir el francés como el lenguaje comercial en general. Tales fines colectivos deben cerrarse frente a una teoría del derecho del primer tipo: «Una sociedad con fines colectivos como en el caso de Quebec viola este modelo. Al seguir este modelo se pasa por alto, peligrosamente, una muy importante diferencia al hablar de los derechos fundamentales, cuando se trata por ejemplo de la firma de documentos en el lenguaje que uno prefiera. Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser limitadas y que por eso deben estar firmemente establecidas, por una parte, de las inmunidades y los privilegios, que en cierta forma son importantes, pero que sólo pueden ser revocados o recortados por razones de política pública que estén ciertamente muy bien fundamentadas, por otra.»[5]. Taylor propone un modelo contrapuesto, el cual posibilita limitar el status de garantías de los derechos fundamentales bajo ciertas condiciones, con el fin de asegurar la supervivencia de formas de vida culturales amenazadas; con esto propone también políticas «que deben tratar activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las

4 GUTMANN, A.: «Komentar», en: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, S. FISCHER, Frankfurt/M., 1993, 125.

5 TAYLOR, Ch.: *op. cit.*, 51-53.

generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes. No podemos considerar que esas políticas simplemente estén dando una posibilidad a las personas que ya existen.»[6].

Taylor hace plausible su tesis de la incompatibilidad a través de presentar, en primer lugar, la teoría de los derechos en la lectura selectiva del liberalismo 1. Además interpreta su ejemplo canadiense en forma no selectiva; poco nítida permanece también la referencia jurídica de su planteamiento. Antes de considerar estos dos problemas mencionados quiero mostrar que una bien entendida teoría de los derechos no es de ninguna manera ciega frente a las diferencias culturales.

Bajo liberalismo 1 entiende Taylor una teoría según la cual a todos los asociados de una comunidad de derecho se les deben garantizar iguales libertades de acción subjetivas en la forma de derechos fundamentales; en caso de conflicto deciden los tribunales a quién le corresponden tales derechos; el principio del respeto igual para todos adquiere validez por tanto sólo en la forma de una autonomía protegida jurídicamente, que cada uno puede utilizar con el fin de realizar su proyecto personal de vida. Esta interpretación del sistema de derechos es paternalista porque escinde el concepto de autonomía. No considera que los destinatarios del derecho pueden adquirir autonomía (en sentido kantiano), sólo en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos del derecho privado. El liberalismo 1 desconoce la *cooriginariedad* de la autonomía pública y privada. Con esto se trata no sólo de una complementación que permanece extrínseca a la autonomía privada, sino de una necesaria conexión conceptual interna entre ambas. Al fin y al cabo, los sujetos de derecho privado no pueden llegar a obtener el disfrute de las libertades subjetivas, a no ser que ellos mismos alcancen, en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana, claridad sobre los intereses justos y los criterios, y lleguen a un acuerdo sobre aquellos aspectos relevantes, según los cuales cosas iguales han de ser tratados igualmente y cosas diferentes de manera diferente.

En la medida en que nosotros tomemos en serio esa conexión interna entre el Estado de derecho y la democracia, se aclara que el sistema de derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino, que tampoco lo es en absoluto a las diferencias culturales. El daltonismo de la lectura selectiva desaparece, si se supone que le atribuimos a los titulares de los derechos subjetivos una identidad intersubjetivamente constituida. Las personas, también los sujetos de derecho se individualizan sólo por medio de procesos de socialización[7]. Bajo esta premisa requiere una teoría de los derechos correctamente entendida una política del reconocimiento que proteja la identidad del individuo en el contexto de vida que forma su identidad. Para esto no es necesario ningún modelo contrapuesto que corrija el corte individualista del sistema de derechos por medio de otro punto de vista normativo, sino solamente su consecuente realización. Sin duda ésta tomaría un mal cariz sin movimientos sociales y luchas políticas. Esto último puede probarse en la historia del feminismo, que siempre debió hacer nuevos arranques para imponer sus metas político-jurídicas contra fuertes resistencias.

Así como el desarrollo del derecho en general en las sociedades occidentales ha seguido un modelo durante los últimos cien años, de la misma manera ha sido éste seguido por las políticas feministas igualitarias; éste puede describirse como la dialéctica entre igualdad jurídica y fáctica. Las libertades de acción conceden iguales atribuciones jurídicas las cuales pueden ser usadas en forma diferencial y, por tanto, no fomentan la igualdad fáctica de condiciones de vida o de

6 TAYLOR, Ch.: *op. cit.*, 52.

7 HABERMAS, J.: «Individuierung durch Vergesellschaftung», en: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988, 187-241.

posiciones de poder. Para que el sentido normativo de la igualdad jurídica no se transforme en su contrario, deben, de un lado, satisfacerse los presupuestos fácticos para una igualdad de oportunidades de ejercicio de las atribuciones jurídicas igualmente distribuidas. De otro lado, una nivelación de las condiciones fácticas de vida y de las posiciones de poder que se intenten a partir de este punto de vista no debe conducir a intervenciones *normalizadas* tales, que limiten sensiblemente al presunto beneficiario de los derechos en su espacio de acción necesario para la conformación de una vida autónoma. En la medida en que quede limitado el horizonte al mero *aseguramiento* de la autonomía privada y se haga desaparecer la conexión interna de los derechos subjetivos de las personas privadas con la autonomía pública de los ciudadanos participantes en el proceso legislativo, tambalea desvalida la política de los derechos entre los polos de un paradigma del derecho liberal en el sentido de Locke y uno del Estado social de horizontes limitados. De la misma manera sucede con el tratamiento igual a hombres y mujeres[8].

La política liberal pretende, en primer lugar, separar el status adquirido de la identidad del sexo y garantizar para las mujeres una igualdad neutral de oportunidades en la competencia por puestos de trabajo, la estimación social, la educación, el poder político, etc... La nivelación formal parcialmente conseguida permite destacar en forma más clara el trato desigual que de hecho se le ha dado a las mujeres. Al respecto reaccionó la política del estado social con reglas especiales, particularmente en el derecho social, del trabajo y de familia, las cuales se refieren al embarazo y la maternidad o a cargas sociales en el caso de separación. Claro que entretanto se han convertido en objeto de crítica feminista no sólo las reivindicaciones liberales no desempeñadas, sino también las consecuencias ambivalentes de los programas llevados adelante con éxito por el estado social como por ejemplo el riesgo incrementado de ocupación para las mujeres a través de estas compensaciones, la mayor representación de mujeres en los grupos con bajo salario, el problemático «bienestar de los niños», en general la creciente «feminización» de la pobreza, etc... La razón estructural para esa discriminación producida en forma reflexiva consiste en la clasificación sobregeneralizada para situaciones discriminadas y para grupos de personas discriminados. Esas «falsas» clasificaciones conducen a intervenciones «normalizadas» en las maneras de vivir, las cuales hacen cambiar el intento de la compensación de daños en una nueva discriminación y la garantía de libertad en supresión de la libertad. En los campos feministas del derecho adopta un sentido literal el paternalismo del estado social, porque el legislativo y la administración de justicia se orientan según modelos tradicionales de interpretación y consolidan así los estereotipos existentes de la identidad de los sexos.

La clasificación de roles de los sexos y las diferencias determinadas por el sexo tocan capas elementales de la autocomprensión cultural de una sociedad. Sólo ahora ha hecho comprender el feminismo radical el carácter falible, necesitado de revisión y fundamentalmente cuestionable de esa autocomprensión. Éste insiste con derecho en que los aspectos bajo las cuales adquieren significado las diferencias entre experiencias y situaciones de vida de determinados grupos de hombres y mujeres, para una utilización en igualdad de oportunidades de las libertades de acción subjetivas, deben ser aclaradas en la esfera pública política y ciertamente en la discusión pública para así obtener una interpretación adecuada de las necesidades[9]. Por esto puede demostrarse claramente en esta lucha por una nivelación de las mujeres el cambio de comprensión en el paradigma del derecho. En lugar del conflicto sobre si la autonomía de los sujetos de derecho queda mejor asegurada por medio de las libertades subjetivas para la competencia de las personas privadas o a través de derechos a la prestación

---

8 RHODE, D.L.: *Justice and Gender*, Cambridge, Mass, 1989, Part One.

9 FRASER, N.: «Struggle over needs», in: dies., *Unruly Practices*, Oxford 1989, 144-160.

para los clientes de las burocracias de los estados de bienestar, aparece una *concepción procedimental del derecho*, según la cual el proceso democrático debe asegurar a la vez la autonomía pública y privada: los derechos subjetivos, que deben garantizarle a las mujeres una formación autónoma de su vida, no pueden ser formulados en forma adecuada, si antes las implicadas mismas no han articulado y fundamentado en las discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para los casos típicos en que cosas iguales han de ser tratadas igualmente y cosas diferentes de manera diferente. La autonomía privada de los ciudadanos con los mismos derechos puede asegurarse solamente a un mismo paso con la activación de su autonomía ciudadana.

La lectura selectiva «liberal» del sistema de derechos ignora esta conexión y entiende por esto en forma equivocada el universalismo de los derechos fundamentales como una nivelación abstracta de diferencias y, por cierto de la misma manera, las diferencias culturales como las sociales; éstas deben ser percibidas y consideradas con una sensibilidad contextual siempre mayor, cuando se trata de realizar el sistema de derechos a través de un camino democrático. La universalización de los derechos civiles es ahora como antes el motor de una diferenciación progresiva del sistema de derechos, el cual no puede asegurar la integridad de los sujetos de derechos sin que garantice a la vez un estricto trato igual de los contextos de vida que conforman las identidades. Si la lectura selectiva de la teoría de los derechos se corrige en la línea de una comprensión democrática de la realización de los derechos fundamentales, no es necesario contraponerle a la forma abreviada del liberalismo 1, un modelo que introduce derechos colectivos extraños al sistema.

La lucha por el reconocimiento. Los fenómenos y niveles de su análisis

Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo, y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo son fenómenos emparentados que no deben ser confundidos. Su parentesco consiste en que las mujeres, minorías étnicas y culturales, así como naciones y culturas, se resisten contra la opresión, la *marginalización,* el desprecio y por esto luchan por el reconocimiento de sus identidades colectivas, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la comunidad de los pueblos. Se trata de movimientos de emancipación cuyas metas políticas colectivas son definidas en primera línea culturalmente, aunque siempre están en juego también desigualdades sociales y económicas, así como también dependencias políticas.

(a) El feminismo no es ciertamente una cuestión de una minoría, pero se dirige contra una cultura dominante la cual interpreta las relaciones entre los sexos en una forma asimétrica, que excluye la igualdad de derechos. La diferencia en las condiciones de vida y de experiencias específicas a los sexos no encuentra jurídicamente ni formalmente la consideración adecuada: la autocomprensión cultural de las mujeres no encuentra su debido reconocimiento, así como tampoco su contribución a la cultura común; bajo las definiciones dominantes no pueden articularse en forma suficiente las necesidades femeninas. Así comienza la lucha política por el reconocimiento como lucha por la interpretación de los intereses y de las capacidades específicas de los sexos; en la medida en que ésta tiene éxito, cambia junto con la identidad colectiva de las mujeres las relaciones entre los sexos e influye a través de esto inmediatamente en la autocomprensión de los hombres. El registro de valores de la sociedad en su totalidad es puesto en discusión; las consecuencias de esa problematización penetran incluso en la médula misma de los ámbitos privados y afectan también a las fronteras establecidas entre las esferas privada y pública[10].

10 BENHABIB, S.: *Situation the self,* Oxford, 1992, Part II.

(b) El asunto es distinto sucede con la lucha por el reconocimiento de la identidad colectiva de minorías étnicas y culturales oprimidas. Ya que tales movimientos de emancipación aspiran también a superar una división ilegítima de la sociedad, no puede por esto permanecer intacta la autocomprensión de la cultura mayoritaria. Pero desde su perspectiva no deben cambiar sus propios roles las interpretaciones de las capacidades e intereses de *los otros*, en la misma forma que las reinterpretaciones de las relaciones entre los sexos cambian el rol del hombre.

Los movimientos de emancipación en las sociedades multiculturales no forman un fenómeno unitario. Éstos presentan distintos desafíos según que las minorías endógenas se han hecho conscientes de su identidad o si surgen nuevas minorías a través de la inmigración; dependiendo de si con esa tarea se confrontan Estados que se comprenden a sí mismos como estados inmigrantes en virtud de su historia y de su cultura política, o como Estados que, primero, deben adecuar su autocomprensión nacional a la integración de culturas extrañas. Los desafíos son más grandes cuanto más profundas lleguen a ser las diferencias religiosas, de raza o étnicas o las no-simultaneidades históricas y culturales, que deban ser superadas; serán mucho más dolorosos si las tendencias a la autoafirmación asumen un carácter fundamentalista-delimitador, ya sea porque la minoría que lucha por el reconocimiento es llevada a regresiones a partir de sus propias experiencias de impotencia, o ya sea porque ésta sólo en el camino de una movilización de masas debe despertar la conciencia para la articulación de una nueva identidad producida constructivamente.

(c) De esto hay que diferenciar el nacionalismo de los pueblos que se comprenden a sí mismos como grupos étnica y lingüísticamente homogéneos desde el trasfondo de un destino histórico común, y cuya identidad no sólo quieren asegurarla como comunidades con una procedencia común, sino que buscan tenerla también en la forma de un estado-nación capaz de acciones políticas. El modelo de los movimientos nacionales fue el que surgió a partir de la revolución francesa concebido como un Estado nacional republicano. Italia y Alemania fueron «naciones tardías» en comparación con los estados nacionales de la primera generación. Un contexto diferente fue formado durante el período de la descolonización después de la segunda guerra mundial. Y completamente diferente fue la constelación en la caída de los imperios tales como el imperio otomano, el austro-húngaro o la Unión Soviética. De éstos se diferencia la situación de las minorías nacionales, como los vascos, los kurdos, o los irlandeses del norte, que surgieron en el proceso de conformación de las Estados-naciones. Un caso especial lo constituye la fundación del Estado de Israel, surgido a partir de un movimiento nacionalista-religioso y de los horrores de Auschwitz, en el territorio de Palestina reclamado hoy por los Árabes y que estaba bajo mandato inglés.

(d) Eurocentrismo y predominio de la cultura occidental son finalmente palabras claves de una lucha por el reconocimiento que se dirime en el ámbito internacional. Primero la guerra del golfo creó conciencia sobre esa dimensión: a la sombra de una historia colonial aun presente, fue entendida la intervención de los aliados por parte de las masas movidas religiosamente así como por intelectuales secularizados como un desprecio de la identidad y la independencia del mundo arábico-islámico. Las huellas de un reconocimiento negado marcan todavía las relaciones históricas entre oriente y occidente y con mayor razón las relaciones del primer mundo con el tercero.

Pero precisamente esta somera selección de fenómenos permite ver que en el caso de la disputa constitucional del gobierno canadiense con Quebec se trata de un caso límite entre (b) y (c). Por debajo del umbral separatista de la fundación de un Estado propio lucha la minoría francófona evidentemente por derechos que a ellos les corresponderían sin más, si se declararan como un Estado nacional independiente, como recientemente lo hicieron los croatas, Eslovenia, Eslovaquia, los Estados Bálticos o Georgia. Pero ellos aspiran a tener un «Estado en el Estado», para lo cual

ofrecen un amplio espectro entre unas regulaciones para una confederación de Estados y una laxa construcción de Estados federales. En Canadá se vincula la descentralización de los poderes estatales soberanos con la cuestión de la autonomía cultural para una minoría que en su propia casa quiere convertirse en una mayoría relativa. Desde luego así surgirán nuevas minorías con el cambio de color de la cultura mayoritaria.

Nosotros debemos distinguir al lado de los diferentes fenómenos caracterizados desde (a) hasta (d) también otros distintos niveles de su análisis. Las reflexiones de Taylor tocan por lo menos tres discursos los cuales surgieron a la luz con estos fenómenos.

(e) En el debate sobre *Political Correctness* han constituido estos fenómenos la ocasión para una autocomprensión de los intelectuales americanos sobre la importancia de la modernidad[11]. Ninguno de los partidos en disputa quiere continuar la modernidad como un proyecto inacabado a partir de sí mismo[12]. Aquello que para los «radicales» significó un paso valeroso en la postmodernidad y una superación de figuras totalitarias de pensamiento, constituyó para los «tradicionalistas» un signo de la crisis, la cual sólo podía superarse mediante un retorno evocador a la tradición clásica de occidente. Esos debates podemos darlos por terminados, puesto que no contribuyen al análisis de la lucha por el reconocimiento y menos a su solución política[13].

(f) En otro nivel están situados los discursos filosóficos en sentido estrecho que parten de los problemas mencionados para describir problemas generales. Los fenómenos son adecuados para ilustrar las dificultades de la comprensión intercultural; iluminan la relación entre moral y eticidad (Sittlichkeit) o la relación interna entre significado y validez; y le dan a la vieja pregunta nuevo impulso: si nosotros podemos en general trascender el contexto de nuestra cultura y los lenguajes particulares o si permanecen sujetos todos los estándares de racionalidad a determinadas tradiciones e imágenes del mundo. Las imponentes evidencias de la fragmentación de las sociedades multiculturales y la confusión babilónica de lenguas en una sociedad mundial supercompleja parecen constreñirnos a conceptos contextualistas de imágenes del mundo y a lenguajes holistas, los cuales se muestran escépticos frente a todas las pretensiones universalistas de validez ya sean de tipo cognitivista o normativo. El ramificado, provisional y aun abierto debate sobre la racionalidad tiene ciertamente consecuencias para los conceptos de lo bueno y lo justo con los que operamos cuando investigamos las condiciones para una «política del reconocimiento». Pero la propuesta de Taylor tiene otro contexto; está situada en el nivel de referencia entre el derecho y la política.

(g) La pregunta por el «derecho» o los «derechos» de minorías despreciadas o no respetadas gana a través de esto un sentido jurídico. Las decisiones políticas utilizan la forma de regulación del derecho positivo para hacerse efectivas en realidad en las sociedades complejas. Por medio del «derecho» damos con una estructura artificial con la cual están unidas determinadas predecisiones normativas. El derecho moderno es *formal* porque se basa en la premisa según la cual todo lo que no está explícitamente prohibido, está permitido. Es *individualista* porque hace a la persona particular la titular de los derechos subjetivos. Es un derecho *coercitivo* porque es sancionado por el Estado y se extiende solamente a comportamientos legales o conformes con las reglas —por ejemplo dejar al buen criterio de cada cual el ejercicio religioso pero sin prescribir ninguna convicción. Es un derecho *positivo* porque se basa en las decisiones —cambiables— de un legisla-

11 BERMAN, P.: (Ed.), *Debating* P.C., N.Y. 1992: al respecto también SEARLE, J. «Storm over the University», pp. 85-123.

12 HABERMAS, J.: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985.

13 Así lo muestra A.: Gutmann respecto al método de desenmascaramiento deconstructivista: Veáse: Ch. Taylor u.a., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankqurt am Main 1993, s. 139.

dor político, y es finalmente un derecho *procedimentalmente estatuido*, porque ha sido legitimado a través de un proceso democrático. El derecho positivo exige ciertamente sólo un comportamiento legal, pero debe ser legítimo: aunque deja el motivo de la obediencia al derecho al buen criterio de cada cual, éste es creado de tal manera que debe poder ser seguido por sus destinatarios siempre por respeto a la ley. Un orden de derechos es legítimo cuando asegura en forma simétrica la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son autónomos solamente cuando los destinatarios del derecho se comprenden a sí mismos a la vez como sus autores. Y los autores son libres sólo como partícipes en procesos legislativos los cuales son regulados de tal manera y se producen en formas de comunicación, que permiten suponer a todos, que las regulaciones acordadas obtienen un consentimiento universal y motivado racionalmente. Visto normativamente no hay ningún Estado de derecho sin democracia. De otro lado, ya que el proceso democrático mismo debe ser jurídicamente institucionalizado, exige en sentido opuesto el principio de la soberanía popular y aquellos derechos fundamentales sin los cuales no puede haber un derecho legítimo en general: en primera línea el derecho a iguales libertades subjetivas de acción, las cuales de su lado presuponen una completa protección individual a través del derecho.

En la medida en que tratemos un problema como problema jurídico, ponemos en juego junto con él un concepto del derecho moderno que nos constriñe a todos —sólo por razones conceptuales— a operar con los amplios presupuestos arquitectónicos del Estado de derecho. Esto tiene también consecuencias para el tratamiento de los problemas de la igualdad de derechos y del igual reconocimiento de grupos definidos culturalmente, es decir, por colectivos que se diferencian de otros colectivos por su tradición, forma de vida, origen étnico, etc... y que sus miembros quieren diferenciarse de los demás colectivos en aras de la conservación y desarrollo de su propia identidad.

La impregnación ética del Estado de derecho

Desde una perspectiva teórica del derecho plantea el multiculturalismo, en primer lugar, la cuestión de la neutralidad ética de un orden jurídico y de la política. Al respecto denomino «éticas» todas las cuestiones que se refieren a concepciones de lo bueno o a formas de vida no erradas. Las cuestiones éticas, no pueden ser juzgadas a partir del punto de vista moral, que surja al preguntar si algo es «bueno para todos de igual forma»; el juicio imparcial sobre cuestiones éticas se mide más bien sobre la base de hiperbienes, en la autocomprensión y el proyecto de vida perspectivista de grupos particulares, es decir, sobre aquello que visto desde nuestra perspectiva hacia la totalidad «es bueno para nosotros». A las cuestiones éticas les está inscrita conceptualmente la referencia a la primera persona y con esto su relación con la identidad (de un individuo o) de un grupo. En el ejemplo de la disputa constitucional en Canadá quiero considerar, ante todo, la exigencia liberal de la neutralidad ética del derecho con miras a la autocomprensión ético-política de una nación de ciudadanos.

La neutralidad del derecho —y del proceso democrático legislativo— es entendida ocasionalmente como si las cuestiones políticas de tipo ético debieran mantenerse distanciadas de la agenda y excluidas de la discusión mediante «reglas de amordazamiento» (gagrules), porque éstas serían inabordables para la regulación jurídica imparcial. Así, el Estado en el sentido del liberalismo 1), no debe seguir ningún tipo de fin colectivo, más allá del aseguramiento de la libertad privada, del bienestar personal y de la seguridad de los ciudadanos. El modelo contrapuesto (en el sentido del liberalismo 2) espera por el contrario del Estado que asegure en forma general los derechos fundamentales, pero además aboga por la supervivencia y las exigencias de una determinada nación, cultura o religión o por un número determinado de naciones, culturas y religiones. Para

Michael Walzer este modelo es también fundamental; posibilita, por cierto, que los ciudadanos se decidan, bajo ciertas circunstancias, por la prioridad de los derechos fundamentales. Para lo cual comparte Walzer la premisa, según la cual son posibles en general coaliciones entre las dos orientaciones normativas fundamentales y que en tales casos sólo el liberalismo 2 permite una decisión en favor de la consideración y de la prioridad relativa de fines colectivos e identidades. Ahora bien, la teoría del derecho afirma en efecto una prioridad absoluta de los derechos frente a los bienes colectivos, de tal manera que el argumento en pro de los fines, como lo muestra Dworkin, sólo podrá aventajar a las pretensiones de los derechos subjetivos, cuando aquél sea fundamentado a la luz de derechos prioritarios[14]. Pero esto, formulado así, no apoya aún la concepción comunitarista compartida por Taylor y Walzer, según la cual el sistema de derechos es ciego frente a las reivindicaciones sobre la protección de formas de vida culturales y de identidades colectivas y por lo tanto necesitado de «igualación» (gleichmacherisch) y de corrección.

En el ejemplo de las políticas feministas igualitaristas mostramos aquello que vale como universal: que la conformación democrática del sistema del derecho no sólo debe incorporar dentro de sí finalidades políticas universalistas, sino también tales fines colectivos que se articulen en luchas por el reconocimiento. Pues, a diferencia de las normas morales que regulan las posibles interacciones entre sujetos capaces de lenguaje y acción, se refieren las normas de derecho a los contextos de interacción de una sociedad concreta. Las normas de derecho se basan en decisiones de un legislador local, se extienden al interior de un área estatal geográficamente determinada, a un colectivo de miembros de un Estado socialmente delimitado y producen decisiones políticas al interior de esa esfera de validez circunscrita, con las cuales la sociedad organizada en el Estado actúa sobre sí misma en la forma de programas colectivos obligatorios. Ciertamente, la consideración de fines colectivos no debe disolver la estructura del derecho, no debe destruir la forma del derecho como tal y con esto superar la diferencia entre derecho y política. Pero depende de la naturaleza concreta de las materias necesitadas de regulación, que se abra la regulación de las formas de comportamiento en el medio del derecho —distinto que en la moral—, para la finalidades de la voluntad política de una sociedad. Por eso es cada orden de derecho también la expresión de una forma particular de vida, no sólo reflejo del contenido universal de los derechos humanos. Las decisiones del legislador político deben por cierto, dejarse comprender como realización del derecho, sus políticas como formas del sistema de derechos; pero cuanto más concreto es el corte de la materia, más se expresa en la aceptabilidad de una correspondiente regulación jurídica, también la autocomprensión de un colectivo y de su forma de vida (así como el compromiso entre grupos de intereses en competencia y la elección informada entre medios y fines alternativos). Esto se muestra en el amplio espectro de razones que entran a participar en un proceso racional de formación de la opinión y de la voluntad del legislador político —al lado de las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y de los resultados de las negociaciones correctas entran también razones éticas en las deliberaciones y justificaciones de las decisiones legislativas.

En la medida en que la formación de la opinión y de la voluntad política de los ciudadanos se orienta por la idea de la realización de los derechos, no debe igualarse ésta con una autocomprensión ético-política, como lo proponen los comunitaristas[15]; pero el proceso de realización de los derechos debe empotrarse en contextos que requieren como una parte importante de la política, precisamente también discursos de autocomprensión ético-política, discusiones sobre una concep-

14 DWORKIN, R.: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt/M., 1984, 158 ss.

15 BEINER, R.: *Political Jugdement*, Chicago, 1983, 138.

ción compartida de vida buena y sobre el reconocimiento de la forma de vida deseada como auténtica. Estas son discusiones en las que los participantes obtienen claridad, por ejemplo, sobre cómo quieren comprenderse: cómo ciudadanos de una determinada república, como habitantes de una determinada región, como herederos de una determinada cultura, qué tradiciones continúan o interrumpen, y cómo quieren tratar su destino histórico, entre sí y a la naturaleza, etc... Y naturalmente la elección del lenguaje burocrático o la decisión sobre el currículum de las escuelas públicas toca la autocomprensión ética de una nación. Debido a que las cuestiones ético-políticas son una parte ineludible de la política, y las correspondientes regulaciones expresan la identidad colectiva de los ciudadanos de una nación, pueden producirse luchas culturales por causa de éstas, en las cuales minorías despreciadas oponen resistencia contra una cultura mayoritaria insensible. La neutralidad ética del orden jurídico estatal no es el detonante, sino la inevitable impregnación ética de cada comunidad de derecho y de cada proceso democrático de realización de los derechos fundamentales. De esto dan testimonio por ejemplo las garantías institucionales de las que gozan las iglesias cristianas —a pesar de la libertad religiosa— en Estados como la República Federal Alemana o la, aquí muy discutible, recientemente introducida garantía de status que la constitución le da a la familia, a diferencia de comunidades de vida similares a la pareja.

En nuestro contexto es de interés que tales decisiones, consideradas empírica y normativamente, dependen de una contingente combinación del Estado-nación. La delimitación social de los pueblos en Estados resulta de circunstancias históricas que son externas al sistema de los derechos y a los principios del Estado de derecho. Ésta decide sobre el conjunto básico de personas que viven sobre un territorio y que a través de la constitución; es decir, de la decisión de los padres fundadores, se comprometen a regular su vida en común en forma legítima con los medios del derecho positivo; como herederos de ésta han dado implícitamente su voto para continuar un proyecto de constitución con el que se han encontrado (como ciudadanos inmigrantes lo han dado explícitamente). Pero las personas con las cuales se conforma un Estado-nación en un momento dado del tiempo, encarnan con su proceso de socialización a la vez las formas de vida culturales, en las cuales ellas han formado su identidad —incluso cuando estas personas se han separado de las tradiciones de su origen. Ellas forman por cierto los puntos nodales en una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos intersubjetivos de vida y experiencia comúnmente compartidos. Y esos contextos constituyen también el horizonte, al interior del cual los ciudadanos, lo quieran o no, realizan sus autocomprensivos discursos ético-políticos. Si cambia el conjunto básico de ciudadanos, cambia entonces también ese horizonte, de tal manera que se producirán, sobre las mismas cuestiones, otros discursos y se buscarán otros resultados. De esta circunstancia son conscientes al menos intuitivamente las minorías nacionales y constituye un motivo importante para reclamar un propio Estado o para exigir ser reconocido como «distinctive society», como ha sucedido entre tanto con el bosquejo fracasado de constitución de Meech Lake. Si se constituyera la minoría francófona como una comunidad de derechos propia, se formaría en ésta sobre los mismos caminos democráticos, en relación a cuestiones ético-políticas importantes, otras mayorías, y buscarían obtener regulaciones particulares, como hasta ahora los canadienses en su totalidad.

Como lo muestra la historia de la conformación de los estados nacionales surgen ciertamente con nuevas fronteras estatales sólo nuevas minorías nacionales[16]; el problema no desaparece, a no ser bajo el precio político-moral injustificable de la «limpieza étnica». En los ejemplos de los kurdos que viven disgregados en cinco distintos estados o en el de Bosnia-Herzegowina, dónde

16 ALTER, P.: *Nationalismus*, Frankfurt/M., 1985.

luchan sin compasión grupos étnicos, se puede demostrar claramente la discrepancia del «derecho» a la autodeterminación nacional. De un lado lucha un colectivo, que se comprende a sí mismo como una comunidad con su propia identidad mediante el paso hacia la conformación de su propio Estado, por un nuevo nivel de reconocimiento, el cual le ha sido negado como comunidad lingüística prepolítica y de origen, o incluso como una «nación cultural» atomizada. La necesidad de ser reconocido como un Estado-nacional se fortalece en épocas de crisis, cuando el pueblo —como sucedió después de la disolución del imperio soviético— se aferra a las características adscriptivas de una anterior identidad colectiva, ahora renovada. Esa posición promete compensaciones problemáticas a angustias fundamentadas frente al futuro y desconciertos sociales. De otro lado la independencia nacional sólo se consigue bajo el precio de guerras civiles, nuevas represiones o con problemas que de ahí siguen, los cuales perpetúan los conflictos de partida con signos contradictorios.

Las cosas en Canadá suceden de otra manera, pues allí se busca en forma racional una solución federalista que deja intacto al Estado en su totalidad, pero que quiere asegurar la autonomía cultural de una parte por medio de la descentralización de competencias estatales. A través de esto cambian en determinados dominios políticos la comunidad básica de los ciudadanos participantes en los procesos democráticos, pero no sus principios. Pues la teoría de los derechos de ninguna manera le prohíbe a los ciudadanos del Estado democrático de derecho, hacer valer una concepción del bien en su respectivo orden estatal general, que comparten desde el principio o que resulta del acuerdo por medio de los discursos políticos; en efecto, ella prohíbe al *interior* del Estado privilegiar una forma de vida a costa de otra. En una construcción federal del Estado vale esto tanto para los niveles federales como para los componentes estatales. Si veo la cosa correctamente, en Canadá no se trata del conflicto sobre el principio de la igualdad de derechos, sino del tipo y medida de competencias estatales que deben ser trasladadas a la provincia de Quebec.

Coexistencia en igualdad de derechos vs. tipos de protección

Claro que el camino del federalismo se ofrece como una solución cuando los miembros de diferentes grupos étnicos y de distintos mundos de la vida culturales se pueden delimitar territorialmente más o menos unos con otros. Este no es el caso en sociedades multiculturales como la de USA; y tampoco es el caso para países que (como la República Federal de Alemania) cambian su composición étnica bajo la presión de las corrientes universales de inmigración. Incluso también se encontraría Quebec, constituido como una provincia cultural autónoma, en la misma situación y solamente se habría cambiado una cultura inglesa mayoritaria por una francesa. En la medida en que se pueda desarrollar en tales sociedades multiculturales una esfera pública con estructuras comunicativas no obstruidas, sobre el trasfondo de una cultura liberal y sobre la base de asociaciones voluntarias, que posibiliten y fomenten discursos de autoentendimiento, se extenderá entonces, el proceso democrático de la realización de los derechos iguales subjetivos también al *aseguramiento* de la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y de sus formas de vida culturales. Para esto no es necesaria ninguna fundamentación especial y ningún principio fundamental rival. Pues considerado normativamente no puede garantizarse la integridad de la persona de derechos sin la protección de aquellos contextos intersubjetivamente compartidos de experiencia y de vida, en los cuales el individuo se ha socializado y ha conformado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y puede solamente estabilizarse en una red cultural, la cual al igual que el mismo lenguaje materno, debe uno hacer suya como si fuese propiedad privada. Por esto ciertamente el individuo permanece como el titular de los

correspondientes «derechos a la pertenencia cultural» en el sentido de W. Kymlicka[17]; pero de ahí resultan, en el proceso dialéctico de la igualdad de derechos y la igualdad fáctica, más amplias garantías de estatus, derechos a la autoadministración, servicios de infraestructura, subvenciones, etc... Con el fin de obtener apoyo, pueden hacer valer culturas primitivas amenazadas determinadas razones morales tomadas de la historia de su propio territorio, que entre tanto es ocupado por la cultura mayoritaria. Argumentos similares pueden aducirse para una «discriminación a la inversa» por culturas en otro tiempo esclavizadas y que han sido durante largo tiempo oprimidas y desconocidas[18]. Estos y otros deberes similares resultan de pretensiones de derechos y en ningún momento de una estimación valorativa universal de las correspondientes culturas. La política del reconocimiento de Taylor tendría una muy débil independencia, si ésta dependiera del «supuesto del valor igual de las culturas» y de su contribución a la civilización mundial. El derecho al respeto igual que cada uno puede pretender también en sus contextos vitales conformadores de identidad, no tiene nada que ver con la supuesta excelencia de su cultura de procedencia. Esto lo acentúa también Susan Wolf: «Por lo menos un daño masivo que se perpetúa a través de la negación del reconocimiento no tiene que ver con la cuestión de si la persona o la cultura que no es reconocida tiene algo importante que decirle a todos los hombres. La necesidad de remediar esos daños no resulta del supuesto o de la confirmación de que una determinada cultura posee un valor particular para hombres que no pertenecen a ella.»[19].

Por lo tanto, no se requiere que la coexistencia en igualdad de derechos de distintos grupos étnicos y de sus formas de vida culturales sea asegurada por medio de derechos colectivos, los cuales sobrecargarían una teoría de los derechos hecha a la medida de personas legales individuales. Incluso cuando estos derechos colectivos pudieran ser admitidos en un Estado democrático de derecho serían no sólo innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. Pues, la protección de formas de vida y de tradiciones que conforman las identidades debe servir finalmente al reconocimiento de sus miembros individuales; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de especies. El punto de vista ecológico de la conservación de especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que se articulan en ellas se reproducen normalmente a través de que *convencen* a aquéllos a quienes abrazan y que marcan en sus estructuras de la personalidad, es decir, que motivan hacia una apropiación productiva y continuación de ellas. El Estado de derecho sólo puede *hacer posible* ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de vida. Pues una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente aquella libertad de decir sí o no, la que es necesaria para la posesión y la conservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones modernas de una cultura que se ha hecho reflexiva, sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculen a sus miembros a ellas, aunque se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones venideras la opción de aprender de otras tradiciones, o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas. Esto vale incluso para sectas relativamente cerradas como la de Pennsylvania Amish[20]. Incluso si considerásemos como pleno de sentido el fin de colocar a las culturas bajo la protección de especies, serían las condiciones hermenéuticas para su prometedora reproducción incompatibles con el fin «to mantain and cherisch distinctness, not just now but forever».

---

17 KIMLICKA, W.: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.

18 Comparar FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

19 WOLF, S.: «Kommentar», en *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, A. Gutmann (Hg.), Fischer, Frankfurt/M., 1993, 84.

20 Comparar con la decisión de la corte suprema en el caso Wisconsin vs. Yoder, 406 U. P. 205, 1972.

Para esto no necesita uno más que recordar aquellas subculturas y formas de vida que florecieron en las tempranas sociedades burguesas estratificadas por categorías de oficios de la Europa moderna o las formas de vida de los campesinos jornaleros y de las masas urbanas proletarias desarraigadas de la primera fase de la industrialización, que les siguieron. Ellas fueron ciertamente atrapadas en forma violenta por el proceso de modernización y pulverizadas; pero de ninguna manera encontraron todas cabida en este proceso, ni fueron defendidas por sus miembros a partir de su propio convencimiento contra las alternativas de los nuevos tiempos. Y aquéllas que fueron lo suficientemente ricas y atractivas para estimular la voluntad hacia su autoafirmación, pudieron conservar algunas de sus características a través de su fuerza de *autotransformación*, como quizá sucedió con la cultura ciudadana del siglo XIX. Incluso una cultura mayoritaria, que no se ve amenazada, mantiene su vitalidad sólo por medio de un revisionismo incondicional, a través de bosquejar alternativas frente a lo existente o por medio de la integración de impulsos extraños —hasta llegar a la ruptura con sus propias tradiciones. Con mayor razón vale esto para culturas inmigrantes que son desafiadas por la presión asimilatoria del nuevo ambiente hacia una obstinada diferenciación étnica y una revitalización de elementos tradicionales, pero que a partir de esto pronto configuran una forma de vida que está muy lejos de asimilación y tradición[21].

En las sociedades multiculturales significa para cada ciudadano la coexistencia en igualdad de condiciones de las formas de vida, el tener una oportunidad segura para desarrollarse en forma sana en su respectivo mundo cultural de procedencia y permitir que sus hijos crezcan allí; la oportunidad, además, de confrontarse con esa cultura —como con cualquier otra—, de continuarla en forma convencional o transformarla, y también la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o distanciarse autocríticamente, para vivir en adelante con el aguijón de una ruptura con la tradición realizada conscientemente o con una identidad escindida. El cambio acelerado de las sociedades modernas hace volar todas las formas de vida estacionarias. Las culturas se mantienen vivas cuando sacan fuerza para su autotransformación de la crítica y de la secesión. Las garantías de los derechos pueden solamente servir de apoyo para que cada uno en su medio cultural conserve la posibilidad de regenerar esa fuerza. Y ésta a la vez surge no sólo de la separación sino por lo menos del intercambio con extraños y extranjeros.

En la modernidad caen en la entropía formas de vida rígidas. Los movimientos fundamentalistas pueden comprenderse como el intento irónico de otorgarle a las propias formas de vida una ultraestabilidad a través de medios restaurativos. La ironía consiste en una autocomprensión equivocada de un tradicionalismo que resulta de la corriente de la modernización social y que remeda a una sustancialidad desintegrada. Como reacción al imponente avance de la modernización se presenta el fundamentalismo como un movimiento de constante renovación generado por la modernidad. El nacionalismo puede convertirse también en fundamentalismo, pero no debe ser confundido con éste. El nacionalismo de la revolución francesa estaba vinculado con los principios universalistas básicos del Estado democrático de derecho; en ese entonces eran gemelos el nacionalismo y el republicanismo. De otro lado han sido azotadas por movimientos fundamentalistas no sólo las sociedades en procesos de cambio radical, sino también las democracias consolidadas de occidente. Todas las religiones del mundo han producido su fundamentalismo, aunque no todos los movimientos sectarios muestren en general estas características.

Como muy bien lo hizo recordar el caso Rushdie, un fundamentalismo que conduzca a una praxis de intolerancia es incompatible con el Estado de derecho. Esta praxis se apoya en concepcio-

21 COHN-BENDIT, D.: *Th. Schmid, Heimat Babylon*, Hamburg, 1992, p. 316 ss.

nes del mundo religiosas o histórico-filosóficas que pretenden exclusividad para una privilegiada forma de vida. A estas concepciones les hace falta la conciencia de falibilidad de sus pretensiones de validez y el respeto por las «cargas de la razón» (John Rawls). Naturalmente no deben vincularse concepciones globales del mundo y convicciones religiosas con un falibilismo como el que hoy acompaña al saber hipotético de las ciencias experimentales. Pero las imágenes del mundo fundamentalistas son dogmáticas en los siguientes sentidos: no permiten ningún campo de juego para realizar una reflexión sobre sus relaciones con otras imágenes del mundo con las cuales comparten el mismo universo discursivo y contra las pretensiones de validez en competencia que sólo pueden afirmarse con razones. No dejan ningún espacio para un «reasonable disagreement»[22].

Por el contrario, se han caracterizado los poderes de la fe subjetivizados en el mundo moderno por una posición reflexiva que no sólo permite un modus vivendi jurídicamente coercible —bajo las condiciones de la libertad religiosa—. Las imágenes del mundo no fundamentalistas que Rawls caracteriza como «not unreasonable comprehensive doctrines»[23] posibilitan más bien —en el sentido de una tolerancia a lo Lessing— una disputa civilizada de las convicciones, en las cuales un partido sin abandonar sus propias pretensiones de validez, puede reconocer a los otros partidos como luchadores por verdades auténticas. La constitución de un Estado de derecho puede tolerar en las sociedades multiculturales sólo aquellas formas de vida que pueden articularse en el medio de aquellas tradiciones no-fundamentalistas, ya que la coexistencia en igualdad de derechos de esas formas de vida exigen el recíproco reconocimiento de los diferentes tipos de pertenencia cultural: cada persona debe ser reconocida también como miembro de comunidades, que se integran cada una bajo distintas concepciones del bien. La integración ética de grupos y subculturas cada una con una identidad colectiva distinta debe ser separada del nivel abstracto de la integración política, en el que todos los ciudadanos son concebidos simétricamente.

La integración de los ciudadanos asegura lealtad frente a la cultura política común compartida. Ésta se enraíza en aquella interpretación de los principios constitucionales que cada Estado-nación hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencias y que por tanto no puede ser éticamente neutral. Quizá debería hablarse mejor de un horizonte común de interpretación al interior del cual se disputara públicamente, a partir de motivos actuales, por la autocomprensión política de los ciudadanos de una república. La disputa de los historiadores (der Historikerstreit) realizada en la República Federal de Alemania en 1986/87 es un buen ejemplo de esto.[24] Pero la polémica fue siempre sobre la mejor interpretación *de los mismos* derechos fundamentales y principios. Éstos conforman el punto de referencia básico de cualquier tipo de patriotismo constitucional, el cual sitúa el sistema de derecho en el contexto histórico de una comunidad jurídica. Éstos deben producir, junto con la motivación y las convicciones de los ciudadanos, una vinculación duradera; pues sin una tal cimentación motivacional no podrían convertirse en la fuerza impulsora para el proyecto dinámicamente concebido de la creación de una asociación de libres e iguales. Por esto está también éticamente impregnada la cultura política común, en la que los ciudadanos se reconocen como miembros de su comunidad.

Al mismo tiempo el contenido ético del patriotismo constitucional no debe perjudicar la neutralidad del orden jurídico frente a las comunidades éticamente integradas a un nivel subpolítico; debe más bien agudizar el sentido para la multiplicidad diferencial y la integridad de las distintas formas

---

22 HABERMAS, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M., 1992. 204-208.

23 RAWLS, J.: «Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses», en: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M., 1992, 293-332.

24 HABERMAS, J.: *Eine Art Shadensabwicklung*, Frankfurt/M., 1987.

de vida que coexisten en una sociedad multicultural. Lo decisivo es el mantenimiento de la diferencia entre los dos niveles de la integración. En la medida en que éstas coinciden, usurpa la cultura mayoritaria privilegios a costa de la igualdad de derechos de otras formas de vida culturales y viola su pretensión a un reconocimiento recíproco. La neutralidad del derecho frente a las diferenciaciones éticas en el interior se aclara a través de que en las sociedades complejas no pueden mantenerse vinculados a la totalidad de los ciudadanos por medio de un consenso sobre valores substanciales, sino solamente a través de un consenso sobre los procesos legítimos legislativos y del uso del poder. Los ciudadanos integrados políticamente comparten el convencimiento motivado racionalmente de que con el desencadenamiento de las libertades comunicativas en la esfera pública política, el procedimiento democrático de la resolución de conflictos y la canalización constitucional del poder, se fundamenta una visión sobre la domesticación del poder ilegítimo y del uso del poder administrativo en interés simétrico de todos. El universalismo de los principios del derecho se refleja en un consenso procedimental, el cual debe empotrarse, por cierto, en el contexto de una cultura política determinada históricamente, por así decirlo patrióticamente constitucional.

Inmigración, ciudadanía e identidad nacional

Los juristas prefieren discutir cuestiones normativas en relación con casos, que no ofrezcan reparos para tomar una decisión; ellos piensan orientados por la aplicación. Los filósofos se retiran de esa presión decisionista; como contemporáneos de pensamientos clásicos que se extienden por más de 200 años, se comprenden a sí mismos en forma desenvuelta como participantes de una conversación eterna. Esto es aún más fascinante cuando un filósofo como Charles Taylor intenta captar su época en pensamientos y hacer útiles entelequias filosóficas para las cuestiones apremiantes del presente. Su ensayo es un raro y brillante ejemplo de este tipo, aunque (o mejor: porque) no procede siguiendo la senda de «la ética aplicada».

En la República Federal Alemana, como en general en la comunidad europea, se encuentra al día un tema distinto tras las revoluciones en Europa central y oriental: la inmigración. Un colega holandés llegó, a partir de una muy completa representación del problema, al siguiente pronóstico verídico: «Los Países Europeos occidentales... quieren hacer todo lo posible para prevenir la inmigración de terceros países. Para ese fin quieren conceder posibilidades de trabajo sólo excepcionalmente a personas que posean destrezas de relevancia inmediata para la sociedad (jugadores de football, especialistas en software de USA, estudiantes de la India, etc.). Buscan combinar una política restrictiva de inmigración con políticas que pretendan y traten rápida y efectivamente peticiones de asilo y con una práctica de deportación sin demorar a aquéllos que hayan hecho la solicitud y les haya sido negada... La conclusión es que quieren individual y en conjunto usar todos los medios a su disposición para avanzar en la marcha.»[25].

Esta descripción corresponde exactamente con el compromiso sobre asilo que en el año 1993 negociaron el gobierno y la oposición en la República Federal Alemana. No hay ninguna duda sobre el hecho de que esta política fue recibida con beneplácito por la mayoría de la población. En los estados de la UE se ha extendido ampliamente también la hostilidad hacia los extranjeros, la cual se revela en forma diferente en los distintos países; pero las posiciones de los alemanes no se diferencian en forma considerable de aquéllas de los franceses y de los ingleses[26]. El ejemplo de

25 VAN DE KAA, D.J.: «European Migration at the end of History», en: *European Review*, Vol. 1, Jan. 1993, S. 94.

Taylor puede animarnos a buscar (también) desde una perspectiva filosófica una respuesta a la pregunta de si esa política del bloqueo contra inmigrantes es justificable. En primer lugar quiero discutir esta pregunta en abstracto, después, ir al debate alemán sobre el asilo e iluminar su trasfondo histórico y finalmente señalar las alternativas que deben ser aclaradas en un debate hasta hoy no realizado sobre la autocomprensión ético-política de la ampliada República Alemana tras la unificación con la Alemania oriental.

Aunque el derecho moderno se diferencia a través de distintas propiedades formales de la moral racional post-tradicional, están en consonancia la moral con el sistema del derecho y los principios del Estado de derecho, en razón de sus contenidos universalistas. Al mismo tiempo los órdenes jurídicos están «impregnados éticamente», como lo vimos antes, en la medida en que se reflejan en ellos la voluntad política y la forma de vida de una comunidad jurídica concreta. Al respecto dan los USA un buen ejemplo con su cultura política marcada por una tradición constitucional de más de 200 años. Pero el ethos jurídico de un Estado-nación no puede entrar en contradicción con los derechos civiles en tanto el legislador político se oriente según los principios fundamentales del Estado de derecho y según la idea de la realización de los derechos fundamentales. El contenido ético de una política de integración unificadora de todos los ciudadanos debe, por esto, ser «neutral» frente a las diferencias que existen al interior del Estado entre las comunidades ético-culturales, que se integran cada una de acuerdo a su propia concepción de lo bueno. A pesar de la separación de esos dos niveles de integración puede una nación de ciudadanos mantener con vida las instituciones de la libertad, si ésta cultiva un determinado grado de lealtad frente al propio Estado, no coaccionable jurídicamente.

Es esta autocomprensión ético-política de la nación la que resulta afectada por los inmigrantes, ya que la corriente de inmigrantes cambia la composición de la población también en un sentido ético-cultural. Por eso se plantea la cuestión de si la voluntad de negar la inmigración tiene sus fronteras en el derecho de una comunidad política de mantener intacta su forma de vida político-cultural. ¿No incluye el derecho a la autodeterminación —bajo la premisa de que el orden total del Estado desarrollado en forma autónoma está éticamente impregnado— el derecho a la autoafirmación de la identidad de una nación, y ciertamente también contra inmigrantes que podrían reacuñar esa forma de vida político-cultural históricamente conformada?

Desde la perspectiva de la sociedad que acoge plantea el problema de la inmigración la pregunta sobre las condiciones legítimas de ingreso. Descuidando los procesos intermedios de la inmigración, podemos agudizar la pregunta hasta el acto de la nacionalización con el cual cada Estado controla la ampliación de la comunidad definida por medio de los derechos de ciudadanía. ¿Bajo qué condiciones puede el Estado negar la ciudadanía a aquéllos que pueden hacer valer su derecho a la nacionalización? Prescindiendo de la cautelas comunes (por ejemplo contra la criminalidad), en nuestro contexto es relevante en la cuestión: en qué sentido puede exigir un Estado democrático de derecho a sus ciudadanos, para preservar la integridad de la propia forma de vida, que asimilen a los inmigrantes. Al nivel de abstracción de la reflexión filosófica podemos distinguir dos etapas de la asimilación:

(a) la de la aprobación de los principios de la constitución dentro del espacio de juego de interpretación que está determinado por la autocomprensión ético-política de los ciudadanos y la cultura política del país; esto significa por tanto una asimilación de la forma y manera como es institucionalizada la autonomía de los ciudadanos en la sociedad que acoge y cómo aquí es practicado «el uso público» de la razón (Rawls);

26 WIEGAND, E.: «Ausländerfeidlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich», en: *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), Nr. 9, Jan. 1993, S. 1-4.

(b) la etapa ulterior de una disposición a la aculturación, es decir, no sólo el acomodamiento exterior, sino el ejercicio en la forma de vida, en las prácticas y costumbres de la cultura del país; esto significa una asimilación que traspasa el nivel de la integración ético-cultural y por tanto toca en forma más profunda la identidad colectiva de la cultura originaria de los inmigrantes a como lo hace la socialización política exigida en (a).

Los resultados de la política de inmigración practicados hasta ahora en USA admiten una interpretación liberal que aclara la primera alternativa[27]. Para la segunda alternativa es ilustrativo el ejemplo de la fase orientada hacia la germanización de la política polaca prusiana en el imperio de Bismarck[28].

El Estado democrático de derecho que realice en serio la separación de las dos etapas de integración puede exigir a los inmigrantes solamente la asociación política en el sentido de (a) (y esperar en forma pragmática a la segunda generación). De esta manera puede el Estado preservar la identidad de la comunidad, la cual no puede ser tocada a través de la inmigración, ya que aquélla (la identidad) está sujeta a los *principios constitucionales* incorporados en la *cultura política* y no a las *orientaciones éticas fundamentales* de una *forma de vida cultural* predominante en el país. Según esto debe esperarse de los inmigrantes solamente la disposición a comprometerse con la cultura política de su nueva patria sin tener por esto que abandonar la forma cultural de vida de su procedencia. El derecho a la autodeterminación democrática incluye ciertamente el derecho de los ciudadanos a mantener el carácter inclusivo de su propia cultura política; éste asegura a la sociedad frente al peligro de su segmentación —de la exclusión de subculturas extrañas o del desmoronamiento separatista en subculturas sin ningún tipo de relación entre sí. La integración política excluye también culturas inmigrantes fundamentalistas, como se mostró anteriormente. Prescindiendo de esto no se justifica una asimilación obligada en beneficio de la autoafirmación de una forma de vida cultural dominante en un país[29].

La alternativa del Estado de derecho tiene por cierto la importante implicación de que la identidad de la comunidad afirmada en forma legítima no puede de ninguna manera ser preservada a largo plazo de cambios que resulten de otras olas de inmigración. Ya que los inmigrantes no pueden ser obligados a abandonar sus propias tradiciones, se amplía, dado el caso, el horizonte en el que los ciudadanos interpretan sus principios constitucionales comunes con las nuevas formas de vida establecidas. Entonces interviene aquel mecanismo, según el cual, con una renovada composición de la ciudadanía activa, cambia también el contexto sobre el que se basa la autocomprensión ético-política de la nación: «El pueblo vive en comunidades con vínculos y límites que pueden tener diferentes formas. En una sociedad liberal pueden ser los vínculos y límites compatibles con principios liberales. La inmigración abierta puede cambiar el carácter de la comunidad, pero no deja a la comunidad sin su carácter»[30].

Suficiente respecto a las condiciones que puede colocar un Estado democrático de derecho para la admisión de inmigrantes. Pero ¿quién tiene en general un derecho a la inmigración?

Hay buenas razones morales para un derecho individual al asilo político (en el sentido del CG Art. 19, el cual debe ser interpretado con referencia al Art. 1 que garantiza la protección de la

27 WALZER, M.: «What does it mean to be an American», in: *Sozial Research*, Vol. 57, Fall 1990, S. 591-614, con la verificación de que la concepción comunitarista no es justa con la compleja composición de una sociedad multicultural (p. 613).

28 BRUBAKER, R.: *Citizenship and Nationalhood in France and Germany*, Cambridge, Mass., 1992, S. 128 ss.

29 COHN-BENDIT.: *Schmid*, a.a.O., Cap. 8.

30 CARENS, J.H.: «Aliens and Citizens», in: *Review of Politics*, vol. 49, 1987, S. 271; compare al respecto, «Staatsbürgerschaft und nationale Identität», en: ders., *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 632-660.

dignidad humana y en relación con el Art. 19 que establece las garantías de protección jurídicas). Esto no necesito tratarlo ahora. Lo que es importante es la definición del refugiado. Según el artículo 33 de la Convención de Ginebra sobre el asilo, puede considerarse como persona con derecho al asilo a todo aquel que huye de países «en los cuales su vida o su libertad esté amenazada a causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un determinado grupo social o por sus convicciones políticas». A la luz de las recientes experiencias requiere, sin embargo, esta definición una ampliación que incluya la protección de las mujeres de las violaciones en masa. No menos problemático es el derecho de los refugiados provenientes de regiones en guerra civil al otorgamiento de un asilo limitado temporalmente. Pero desde el descubrimiento de América y a partir del siglo XIX con el aumento explosivo de la inmigración a nivel mundial se compone la gran masa de los inmigrantes de trabajadores inmigrantes y de inmigrantes pobres que quieren huir de una existencia miserable en su patria. Y así es hoy también. Contra esa inmigración de las regiones pobres del oeste y del sur se arma el chauvinismo europeo del bienestar.

Desde el punto de vista moral debemos considerar ese problema no sólo desde la perspectiva de los habitantes de sociedades acomodadas y pacíficas; debemos asumir también la perspectiva de aquéllos que en otros continentes buscan su salvación, es decir, una existencia humana digna —y no sólo protección frente a la persecución política—. La pregunta sobre la reivindicación de un derecho a la inmigración se presenta ante todo en la actual situación allí donde las solicitudes de inmigración sobrepasan visiblemente las capacidades de admisión.

Para una reivindicación moral pueden presentarse buenas razones. Normalmente los hombres no abandonan su patria original sin una gran necesidad; para documentar su necesidad de ayuda es suficiente por regla general el simple hecho de la huida. El deber de ayuda resulta principalmente de la creciente interdependencia de una sociedad mundial, la cual ha crecido a través del mercado mundial capitalista y de la comunicación electrónica masiva de tal manera que la Organización de las Naciones Unidas, como lo mostró recientemente el ejemplo de Somalia, asumió algo así como una responsabilidad política total para el *aseguramiento* de las condiciones de vida en este mundo. Deberes especiales para el primer mundo resultan además de la historia de la colonización y del desarraigo de culturas regionales a través de la irrupción de la modernización capitalista. Además se puede añadir que los europeos participaron, en el período entre 1800 y 1960, en los movimientos de inmigración intercontinental en forma sobreproporcional con un 80 por ciento, y de esto obtuvieron ventajas, es decir, mejoraron sus condiciones de vida en comparación con otros emigrantes y con aquéllos que permanecieron en sus países de origen. A la vez este éxodo durante el siglo XIX y comienzos del XX mejoró en forma decisiva la situación económica de los europeos que permanecieron en el viejo continente, así como en sentido inverso la inmigración hacia Europa en el tiempo de la reconstrucción después de la segunda guerra mundial[31]. Europa fue de un modo u otro un beneficiario de esas corriente migratorias.

A partir de estas y otras razones morales similares no se justifica la reivindicación de una garantía al derecho individual a la inmigración, pero sí el deber hacia una política liberal de inmigración que abra a la propia sociedad a los inmigrantes y que controle la inmigración según la medida de las capacidades existentes. El eslogan defensivo «el bote está repleto» deja sentir la ausencia de la disposición a asumir la perspectiva de la otra parte, por ejemplo aquella «*boat people*» que busca huir en zozobrantes canoas del terror en Indochina. Los límites de la capacidad de esfuerzo en las sociedades europeas con seguridad no han sido alcanzados; éstas se han reducido

31 EMMER, P.C.: «Intercontinental Migration», en: *European Review*, Vol. 1, Jan. 1993, S. 67-74. (196).

demográficamente y por razones económicas dependen ahora como antes de la inmigración. A partir de la fundamentación moral de una política liberal de inmigración resulta además el deber de no limitar el contingente inmigratorio a las necesidades económicas del país que acoge, es decir, a fuerza de trabajo especializada, sino más bien determinarla según criterios que sean aceptables desde la perspectiva de todos los participantes.

La política de asilo en la Alemania unificada

Si se parte de estos principios fundamentales es injustificable desde un punto de vista normativo, el compromiso sobre asilo al que llegaron el gobierno y el partido socialdemócrata, que entró en vigencia a comienzos de 1993. Sin entrar en detalles voy a tratar tres errores centrales y a criticar las premisas en las cuales se fundamentan.

(a) Esta reglamentación se limita al asilo político, es decir, a medidas contra los «abusos» al derecho de asilo. Con esto se ignora la circunstancia de que la República Federal Alemana necesita de una política de inmigración que abra para los inmigrantes *otras* opciones jurídicas. El problema de la inmigración es definido en forma falsa. Quien suprima el vínculo entre las cuestiones del asilo político y de la inmigración por pobreza, aclara implícitamente, a saber, que quiere deshacerse del deber moral de Europa frente a los inmigrantes de las regiones pobres del mundo. A cambio de esto se conforma con una inmigración ilegal que está fuera de control, la cual puede ser instrumentalizada en cualquier momento para fines de política interna como «abuso al derecho de asilo».

(b) El acuerdo entre los partidos conseguido el 15 de enero de 1993 para complementar la ley fundamental en relación con el artículo *16a* socava el «contenido esencial» de la pretensión individual del derecho al asilo político, porque según éste, los inmigrantes que provengan de un denominado tercer país seguro pueden ser deportados sin aplicación de los recursos de derecho. De esta manera se traslada el peso de la inmigración a Europa oriental, a nuestros países vecinos como Polonia, las Repúblicas Checa y Eslovaca, Hungría y Austria, a países que en su situación actual no estaban preparados para una solución de ese problema de acuerdo con el derecho. Además es muy problemática la restricción de las garantías de protección jurídicas para inmigrantes de países que sean definidos desde la perspectiva de la República Federal Alemana como «libres de persecución».

(c) A lugar de facilitar la obtención del derecho a la ciudadanía para los extranjeros ya establecidos en Alemania, particularmente de los contratados como «trabajadores extranjeros», rechaza el compromiso de asilo un cambio del derecho a la nacionalización. A éstos les es negada la doble ciudadanía, que por obvias razones prefieren. Ni siquiera sus hijos nacidos en Alemania obtienen sin más los derechos ciudadanos. Incluso para los extranjeros, que quieran renunciar a su actual ciudadanía, es posible la nacionalización sino después de un mínimo de 15 años. Por el contrario poseen los denominados Volkdeuschen, ante todos aquellos polacos y rusos que pueden comprobar un origen alemán, un derecho a la nacionalización garantizado en los principios fundamentales constitucionales. Sobre esta base fueron acogidos en Alemania 220.000 inmigrantes, además de los casi 500.000 solicitantes de asilo del año 1992 (de los cuales 130.000 provenían de la anterior Yugoslavia).

(d) La política alemana de asilo se basa en la premisa nuevamente reforzada de que la República Federal Alemana no es un país de inmigrantes. Esto contradice no sólo lo que uno puede ver en las calles y en las estaciones del metro de nuestras grandes ciudades —Francfort tiene entre sus habitantes un porcentaje del 26 por ciento de extranjeros—, sino también hechos históricos. A saber, solamente a los Estados Unidos emigraron casi 8 millones de alemanes desde comienzos del

siglo XIX y durante los últimos cien años se han producido grandes movimientos de inmigración. Hasta la primera guerra mundial llegaron al país 1.200.000 de trabajadores inmigrantes; la segunda guerra mundial dejó 12 millones «displaced persons» —principalmente trabajadores forzados que fueron deportados a Polonia y la Unión Soviética—. Tras las huellas de esa política nacional-socialista para los trabajadores extranjeros comenzó en 1955, a pesar del alto porcentaje de desempleados en el país, la contratación organizada de fuerza de trabajo masculina, sin familia, barata, proveniente de los países del sur y del suroriente europeo —hasta la detención de la contratación en el año de 1973—.

Hoy viven las familias y los descendientes de los «trabajadores extranjeros» que no regresaron en la situación paradójica de inmigrantes sin una clara perspectiva frente a la inmigración —como alemanes con pasaporte extranjero[32]. Estos conforman la masa del 8,2 por ciento de extranjeros que vivían en Alemania en 1990. La resistencia contra la completa integración de esos extranjeros, sin los cuales no hubiese sido posible el auge económico alemán, sólo comparable al del Japón, es aún más incomprensible, si uno piensa que la vieja República Federal Alemana hasta ese mismo año integró 15 millones de alemanes inmigrantes, inmigrantes de origen alemán, emigrantes y extranjeros, es decir, de «nuevos ciudadanos»: «si se añade una población extranjera de aproximadamente 4,8 millones, entonces, casi una tercera parte de la población de Alemania occidental es el resultado de movimientos inmigratorios que se dieron desde la segunda guerra mundial»[33].

Si puede, sin embargo, mantenerse frente a la opinión pública, contra estas evidencias, la afirmación de que «no somos un país de inmigrantes», se descubre con esto una baja mentalidad —y la necesidad de un doloroso cambio de la autocomprensión nacional—. No es ninguna casualidad que se decida sobre la nacionalización según el principio del origen, y no como en otros Estados occidentales, según el principio de la territorialidad. Uno debe entender estas deficiencias descritas —de (a) a (d)— en el tratamiento del problema de la nacionalización en Alemania a partir del trasfondo de una autocomprensión, centrada en la cultura y el lenguaje de los alemanes como una nación de compatriotas (Volksgenossen). Como francés cuenta aquel que nació en Francia y que posee los derechos de un ciudadano francés; entre nosotros se hicieron hasta el fin de la última guerra sutiles diferencias entre «alemanes», es decir, ciudadanos alemanes de origen alemán, «alemanes del Reich» (Reichsdeutschen), éstos son ciudadanos de otro origen, y «Volksdeutschen» —miembros de un grupo étnico alemán establecido en el extranjero—.

En Francia se conformó la conciencia nacional en el marco de un Estado territorial, mientras que en Alemania resultó de la idea de una «nación cultural» (Kulturnation), inspirada en el romanticismo y en la concepción burguesa de formación (Bildung). Ésta representaba una unidad imaginaria que en aquel entonces debió hallar su sostén en lo común a las comunidades, la tradición y el origen, para poder ir más allá de las realidades de los pequeños Estados existentes. De mayores consecuencias fue que en Francia la conciencia nacional francesa pudo desarrollarse al mismo tiempo que la puesta en vigor de los derechos civiles democráticos y en lucha contra la soberanía del propio rey, mientras que el nacionalismo alemán surgió de la lucha contra Napoleón, es decir, contra un enemigo externo y se produjo independientemente de la lucha por los derechos civiles democráticos y mucho antes de la imposición desde arriba del Estado nacional Alemán. Surgida de una tal «lucha de liberación» pudo vincularse entonces, la conciencia nacional en Alemania con el pathos de la particularidad de cultura y origen —un particularismo que ha marcado en adelante la autocomprensión de los alemanes—.

32 BADE, K.J.: «Immigration and Integration in Germany since 1945», in: *European Review*, Vol. 1, 1993, S. 75-79.
33 Ibid., S. 77.

De esa «conciencia particular» (Sonderbewußtsein) se ha distanciado la República Federal Alemana a partir de 1945, después del schock, lentamente asimilado, generado por la ruptura de la civilización producida por la destrucción masiva hecha por los nacionalsocialistas. En dirección contraria se produjo la pérdida de soberanía y la situación marginal en un mundo bipolar. El fin de la Unión Soviética y la reunificación alemana cambiaron fundamentalmente esa constelación. Por esto sugieren las reacciones al nuevo radicalismo de derecha —y en este contexto el existente debate sobre el asilo—, la pregunta de si la *ampliada* República Alemana debe continuar el camino de la civilización política o si debe renovar, en otra forma, la vieja «conciencia particular» (Sonderbewußtsein). Esta es una pregunta precaria porque el proceso de la unificación estatal, acaparado y forzado a la aprobación desde arriba por la administración, encauzó también en forma falsa los flancos. La urgente y necesaria aclaración de la autocomprensión ética y política de los ciudadanos de dos Estados con destinos históricos muy distantes entre sí aún no se ha realizado. El incierto del camino político constitucional de la anexión de nuevos Estados federales impidió un debate constitucional y la discusión aplazada sobre el lugar de la capital fue conducida en frentes equívocos. Entre tanto han tenido que luchar con otros problemas los ciudadanos y sus representantes políticos de la así llamada República Democrática Alemana, ahora desanimados y con el sentimiento de que les ha sido robada su propia esfera pública política: en el lugar de contribuciones claramente articuladas aparecen profundos resentimientos.

Cada represión produce sus síntomas. Un desafío tras el otro —de la guerra del golfo, pasando por Maastricht, la guerra civil en Yugoslavia, el problema del asilo y del radicalismo de derecha, hasta la participación del ejército alemán fuera de la OTAN— han provocado desconcierto en la opinión pública y frente a un gobierno paralizado. La transformada constelación de los poderes y la cambiante situación en el interior exigen ciertamente nuevas respuestas. Queda por resolver en qué conciencia producirá la República Alemana la debida adaptación, si se permanece en el modelo de reacción de decisiones ad-hoc y bajo cambios de estado de ánimo subcutáneos.

Historiadores que han publicado libros con los precipitados títulos «Volver a la historia» o «La angustia frente al poder» nos ofrecen un «despido de la vieja República Federal Alemana», con el que desenmascaran la aún celebrada exitosa historia de la democracia alemana de la postguerra como el propio «camino particular» (Sonderweg). En la vieja República Federal Alemana debió haberse encarnado la coaccionada anormalidad de una nación derrotada y dividida, la cual, después de volver a obtener su gran dimensión nacional-estatal y su soberanía, debió ser de nuevo llamada al sendero trazado por Bismarck de una autoconciente hegemonía en el centro de Europa. Detrás de la celebración del paréntesis de 1989 se oculta el deseo siempre presente de normalización de aquéllos que no quisieron tener por verdadero el paréntesis de 1945. Ellos se defienden contra una alternativa que a corto plazo, en cualquier ocasión, pueda conducir a otras opciones, pero que abra otra perspectiva ya que comprenden de otra manera la despedida de la República Alemana. Su orientación occidental no significa una inteligente, pero episódica decisión respecto a la política exterior, ni en general una decisión política, sino más bien una ruptura intelectual profunda con aquella tradición específica alemana que impregnó el imperio guillermino y que condicionó la caída de la República de Weimar. Ésta encauzó los frentes de una mentalidad que después de las revueltas juveniles de 1968, captó, bajo las favorables condiciones de la sociedad de bienestar, amplias capas de la población y posibilitó por primera vez en suelo Alemán un *enraizamiento* político-cultural de la democracia. Hoy se trata de ajustar el rol político de la República Federal Alemana a las nuevas realidades sin interrumpir el proceso progresivo de civilización política por

causa de la presión de los problemas económicos y sociales de la unificación y sin abandonar las conquistas normativas de una autocomprensión nacional fundamentada políticamente y no más éticamente.

Traducción: Francisco CORTÉS RODAS*

* Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia. Colombia.